



**You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Religia i konwersja jako potencjał w resocjalizacji

Author: Maciej Bernasiewicz

Citation style: Bernasiewicz Maciej. (2017). Religia i konwersja jako potencjał w resocjalizacji. "Resocjalizacja Polska" (2017, nr 14, s. 29-39), DOI: 10.22432/pjsr.2017.14.03



Uznanie autorstwa - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie pod warunkiem oznaczenia autorstwa.



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Maciej Bernasiewicz

Uniwersytet Śląski w Katowicach
[maciej.bernasiewicz@us.edu.pl]

Religia i konwersja jako potencjał w resocjalizacji

Abstrakt: Autor omawia naukową literaturę poświęconą badaniom dotyczącym znaczenia religii i wiary w procesie resocjalizacji oraz transformacji tożsamościowej. W kontekście wychowania resocjalizującego możemy mówić o religii jako o sile generującej pozytywną zmianę. Autor dowodzi, że konwersja może pomóc uwiezionym osobom uniknąć recydywy, przeciwdziała uzależnieniom oraz pomaga odnaleźć i uwierzyć w dobre życie.

Słowa kluczowe: Religia, konwersja, resocjalizacja.

Wstęp

Przegląd literatury naukowej dotyczącej teleologii resocjalizacji, reintegracji oraz inkluzji społecznej osób zaburzonych w zachowaniu oraz przestępców pozwala wyróżnić najistotniejsze mechanizmy ludzkiego zachowania dewiacyjnego, takie jak: emocje, procesy poznawcze, poczucie własnej wartości, zdolności empatyczne, poziom lęku, poczucie efektywności itp. oraz określić najważniejsze potencjały, których rozwój staje się celem intencjonalnej procedury korekcyjnej organizowanej przez pedagogów i psychologów. Wśród potencjałów wymienić należy: wysoki poziom kreatywności, uzdolnienia sportowe, aktorskie, muzyczne, osobistą ambicję, dużą wytrwałość (ważny parametr osobistego poczucia efektywności), umiejętność współpracy w grupie itd. Pojawia się zatem aparatura pojęciowa, która odsyła nas do wizji człowieka jako natury fizjologicznej, psychicznej i/lub socjologicznej. Rzadziej w antropologii resocjalizacyjnej zdominowanej w epoce późnej nowocze-

sności przez antropocentryzm, empiryzm oraz materializm dostrzec można wizję człowieka jako bytu duchowego. We współczesnych programach resocjalizacyjnych życie duchowe zamyka się nierzadko w obszarze ekspresji artystycznej tudzież odbiorze dzieł z zakresu sztuki wysokiej. Zamierzenia resocjalizacyjne w indywidualnych programach resocjalizacji zdają się ograniczać do czysto scjentystycznych celów, tym samym szukają swojego uzasadnienia w istniejących pojęciach z dziedziny nauk społecznych, takich jak: modelowanie, warunkowanie, facylitacja, autopsychokorekcja. Czasami zamierzenia korekcyjne ujawniają przywiązanie do sądów zdroworozsądkowych („wychowanek powinien prowadzić estetycznie zeszyt szkolny” – czytam w jednym z Indywidualnych Programów Resocjalizacji sporządzonym w zakładzie poprawczym na Śląsku). Religia, metafizyka, czyli wszystko to, co wiąże się z „górnolotną” teleologią życia, Bogiem, światopoglądowymi dylematami pozostawiona się jest „profesjonalistom” spoza resocjalizacji. Ci zaś albo organizują własną infrastrukturę oddziaływań (np. Kościół katolicki współuczestniczy w organizacji na terenie zakładów karnych kaplic), albo pozwala się im działać w mniej sformalizowany sposób (w tej materii bardzo aktywni są Świadkowie Jehowy).

Religia a przestępczość i oddziaływania korekcyjne

Stosunkowo niedawne zainteresowanie się procesami doświadczenia religijnego w naukowej literaturze przedmiotu (James 1958) analizą konwersji oraz religii jako sił, dzięki którym odnieść można pozytywną zmianę osobowości, a także uruchomić transgresję tożsamości (*faith as a force for positive change*) (Gardner 2011, s. 22; por. Hewitt 2006; Pamoja 2010) czy wręcz zmniejszyć współczynniki przestępczości (*faith can play a positive role in diminishing or mitigating crime*) (Gardner 2011, s. 26) sygnalizuje ciekawy kierunek badań jeszcze słabo rozwinięty w analizach kryminologicznych oraz korekcyjnej pracy socjalnej (*clinical social work*) (Siebold 2011). Socjolodzy określają religię wręcz jako „zapomniany czynnik” w badaniach kryminologicznych (Johnson i in. 2000; Bainbridge 1989). Brak należytej uwagi dla tego czynnika jest tym bardziej zadziwiający, że religia odgrywa dużą rolę w życiu wielu ludzi (Gardner 2011, s. 26). W jaki sposób religia stać się może sprzymierzeńcem w procesie resocjalizacji? Czy wychowawcy w placówkach resocjalizacyjnych winni baczniej zwracać uwagę na duchowy wymiar życia swoich wychowanków? Czy warto wspomagać tworzenie się wspólnot o charakterze religijnym w placówkach korekcyjnych? Są to pytania, których rozstrzygnięciu służyć mają poniższe analizy.

W ostatnich latach w literaturze amerykańskiej wzrasta zainteresowanie tematyką wiary i konwersji. Rząd federalny Stanów Zjednoczonych zwraca uwagę na znaczenie religii, która może odegrać niebagatelną rolę jako mechanizm kontroli społecznej (zob. Pamoja 2010, s. 1529) i przeznacza miliardy dolarów dla organi-

zacji religijnych walczących ze społecznymi problemami Ameryki (uzależnieniami, bezdomnością, byłymi więźniami powracającymi do społeczeństwa). Organizacje religijne zmagają się z wieloma kwestiami społecznymi, używając prostych środków z zakresu pracy socjalnej, ale większość z nich oferuje coś ponad to. Wprowadzają swoich członków w świat wartości oraz budują więzi społeczne między swoimi członkami, ustanawiając wspólnoty zaspokajające wiele istotnych potrzeb swoich członków (afiliacyjne, ideowe). Religia służy rozwojowi moralnemu, lecz obok teorii dojrzałości moralnej (*moral reasoning theory*) bazą teoretyczną dla wyjaśniania związku zachodzącego pomiędzy religijnością (*religiosity*) a przestępczością (*criminality*) jest teoria kontroli społecznej (*control theory*), teoria racjonalnego wyboru (*rational choice theory*) oraz teoria napięcia (*arousal theory*) (Ellis, Peterson 1996, s. 765).

Aby niniejsze rozważania uczynić trafnymi oraz ścisłymi chciałbym określić, co rozumiem pod pojęciami „religia” i „konwersja”. Pierwszy termin przynależy do określeń, których zakres znaczeniowy bywa tak szeroki, iż zabieg uściślenia wydaje się wręcz niezbędny. Z racji tego, iż w procesie resocjalizacji chodzi o wywołanie wewnętrznych zmian osobowościowych, to analizie poddać należy te uczucia (poglądy) religijne, które mają charakter osobisty (wewnętrzny) w odróżnieniu od czysto formalnego systemu wierzeń, czy wręcz administracyjnego zadeklarowania przynależności do instytucji o charakterze religijnym, czemu nie zawsze towarzyszy autentyczne uznanie i odczucie wartości oraz poglądów głoszonych w tej strukturze instytucjonalnej. Przyjmuję więc za Williamem Jamsem rozumienie religii jako takich uczuć, czynów i doświadczeń odosobnionej jednostki, o których jednostka ta mniema, że odnoszą się one do czegoś, co ona sama uznaje za boskie (1958, s. 30). Definicja ta kładzie nacisk na indywidualny wymiar doświadczenia transcendencji, który odegrać może ważną rolę w efektywnej resocjalizacji rozumianej jako transgresja tożsamości dewiacyjnej w tożsamość pozytywną pod wpływem przekonania o istnieniu moralnego prawa boskiej proveniencji bądź pod wpływem wielu innych czynników (poczucie wdzięczności za okazane miłosierdzie, uzyskane przebaczenie win, odkrycie sensu życia oraz powołania, dojrzenie istnienia Opatrzności, która czuwa nad życiem ludzkim itd.). To osobiste przeżycie winy oraz doświadczonego zła, które staje się pragnieniem nowego życia widać w wierszu wychowanki z Zakładu Poprawczego w Zawierciu (placówka dla nieletnich, którzy popełnili czyn karalny). W placówce rozwija się poezjoterapia, której rezultatem są wydawane tomiki z wierszami. Wspomniana nieletnia daje wyraz transformacyjnemu doświadczeniu religijnemu:

Mój Jezus

Za kotarą z cierni
Płacze do mnie mój Jezus
Jestem jednym z tych kołców
Krwawię krwawię go szkłem

Wdrapuję się po plecach
Przez kręgosłup przez kark
Słyszę tę skórę i słyszę
On szeptem o siłę pyta
Ta twarz do Boga woła:
Wybacz jej Ojczy!
Krew zalała już słowa
To owieczka moja
I niech będzie zdrowa

Justyna Nowak (2011, s. 27)

Ujęcie religii przez Jamesa pomija jednak ważny element przeżycia religijnego jakim jest doświadczanie Boga we wspólnocie ludzi podobnie wierzących. Bycie we wspólnocie, sprawowanie rytuałów, wchodzenie w interakcje jest źródłem dodatkowych znaczeń i emocji, których nie zastąpi żadne sprywatyzowane doświadczenie religijne. Paradigmatycznym przykładem w jaki sposób religia i wspólnota w nierozzerwalny sposób kształtują właściwe ramy dla transformacji tożsamości jest działalność grup AA (*Alcoholics Anonymous*), których członkowie poprzez proces reinterpretacji własnej historii z zastosowaniem retoryki AA (siła wyższa, Bóg jest głównym elementem tego dyskursu) wzajemnie wspierają się w zachowaniu trzeźwości (zob. Swora 2004, s. 189). Jedynie we wspólnocie możliwe jest odprawianie nabożeństw i udzielanie sakramentów; wzbudzanie wiary poprzez homilię, rekolekcje, okolicznościowe katechezy, religijne pogadanki, indywidualne rozmowy, pielgrzymki, świadczenie czynnej miłości *Caritas* w ramach doradzania, pocieszania, kolędowania, pomocy materialnej. Niejednokrotnie możliwość osobistego udziału w pracach przygotowawczych do liturgii stanowi wstęp do zaangażowania poznawczego, a także duchowego, i buduje pełny obraz religijnego przeżycia. Powierzenie skazanym określonej funkcji w sprawowaniu nabożeństw (np. ministranta czy organisty) często jest jedną z nielicznych szans zaprezentowania ich szczególnych umiejętności (np. zdolności muzycznych), co znacznie podnosi ich poczucie wartości (Kuć 2007, s. 147–148). Wspólnota w sposób synergetyczny sprzyja pojawieniu się szans rozwoju duchowego, który niemożliwy jest w warunkach indywidualnego przeżywania swojej wiary.

Przez pojęcie konwersji rozumiem gwałtowną zmianę światopoglądu jednostki albo grupy (*Słownik wyrazów obcych* 2002, s. 596), zwłaszcza pod wpływem czynnika religijnego. Do transformacji tożsamości dochodzić może z różnych powodów. Mogą to być fakty pozytywne jak i negatywne, na przykład małżeństwo, ale i rozwód; narodziny i śmierć; bogactwo i ubóstwo; perspektywa więzienia, ale i wyjście z niego; wejście w uzależnienie i jego porzucenie itd. (Kubiak-Krzywicka 2008, s. 155). Na marginesie warto zauważyć, że doświadczenia społeczne jednostki o charakterze faktów społecznych (śmierć, uzależnienie, uwięzienie) działają na tożsamość jednostki w sposób zindywidualizowany, zależny od syste-

mu znaczeń, jakie jednostka uruchamia w momencie ich doświadczania, w czym system znaczeń religijnych pełni rolę szczególną¹. Częstym predyktorem konwersji jest – jak zauważa Charles Taylor (2002, s. 33) – melancholia (utrata poczucia sensu), w którą jednostka popaść może na skutek takich procesów, jak: migracja, urbanizacja, utrata systemu wsparcia. Z pewnością osadzenie w więzieniu lub innej placówce resocjalizacyjnej jest doskonałym czynnikiem wywołującym melancholię, a tym samym doskonałą okazją do konwersji.

Prawdziwy potencjał resocjalizacyjny mają jedynie te doświadczenia religijne, które nie pochodzą tylko z formalnego praktykowania religii, mechanicznego uczestnictwa w rytuale (udział we Mszy Świętej) – które wzbogaca uczestnika o nowe bodźce, skądinąd cenne dla ludzi inkarcerowanych, którzy doświadczają deprywacji sensorycznej – ale potencjał ten drzemie w takim religijnym stanie umysłu, którego naturalność doskonale uchwycił William James. Religia w tym rozumieniu: „Podobnie jak miłość, gniew, nienawiść, ambicja, zazdrość, podobnie jak każdy inny instynktowny zapał i pobudka – nadaje życiu pewien czar, którego racjonalnie lub logicznie z niczego innego wyprowadzić nie można. Czar ten, gdy przychodzi, przychodzi w postaci jakby daru jakiegoś – fizjologowie nazwą go darem organizmu, a teologowie darem łaski bożej; dar ten otrzymujemy lub nie i są ludzie niedostępujący go nigdy, podobnie jak nie można na rozkaz zakochać się we wskazanej kobiecie. Tak więc uczucie religijne jest prawdziwym dodatkiem do stopnia życia osobnika. Darzy go ono nową dziedzina siły. Gdy zewnętrzną bitwę przegrano, gdy świat zewnętrzny wyrzeka się człowieka, uczucie religijne daje mu na to miejsce i ożywia w nim świat wewnętrzny, który w przeciwnym razie byłby pustynią zupełną” (James 1958, s. 45–46).

W tym sensie uczucia religijne nie da się w sposób zagwarantowany procedurą wywołać u potencjalnego wyznawcy. Nie należy także się spodziewać, by automatycznie u osób wierzących, religijnych wystąpiła nadprzeciętna moralność, wrażliwość na normy etyczne, umiłowanie prawdy oraz inne atrybuty przypisywane ludziom świętym, altruistycznie usposobionym względem innych. Nie oznacza to jednak, iż nie brakuje naukowych penetracji, które eksplorują związek zachodzący pomiędzy religijnością (utożsamianą z szacunkiem dla prawa, uczciwością,

.....

¹ Fakt społeczny definiuję inaczej niż Émile Durkheim, przyjmując za nim jedynie tę cechę faktu społecznego, jaką jest właściwość jego egzystowania na zewnątrz świadomości indywidualnych (Durkheim 2005, s. 265). Doświadczenia społeczne jako fakty społeczne traktuję jednak na sposób interakcjonistyczny, uzależniając ich siłę oddziaływania od podmiotu, który może im nadawać zróżnicowane znaczenia, a zatem pozbawione są one tej cechy, którą widział w nich Durkheim, to jest potęgi przymusu, za którego pomocą jednostce się narzucają. Oczywiście nie da się zaprzeczyć, iż niektóre z doświadczeń społecznych (śmierć bliskiej osoby) jest przez ludzi interpretowana standardowo, co świadczy o immanentnych cechach, jakie drzemią w tych doświadczeniach, oraz zdolności tych faktów społecznych do narzucania nam określonych znaczeń (definicji sytuacji). Jednak możliwa jest zawsze reinterpretacja znaczenia owych faktów, co widać w sytuacji, gdy ktoś dzięki perspektywie religijnej zaczyna inaczej patrzeć na fakt śmierci bliskiej sobie osoby.

lękiem przed Bogiem, który wszystko widzi, strachem przed piekłem) a niższą przestępczością. Amerykańskie badania dowodzą nawet istnienia takiego związku (Ellis, Peterson 1996)².

Chociaż działalność sekt potwierdza istnienie mechanizmów, które w planowy, wręcz strategiczny sposób przymnażają im członków; członków, którzy z czasem i pod wpływem określonych praktyk (np. „prania mózgu”, ang. *brainwashing*) wznoszą się na najwyższy poziom zaangażowania oraz rezygnacji z własnych dóbr, a nawet życia w imię „wyższych” wartości, to pomijam ten wątek rozważań, ponieważ nie o takie rezultaty oddziaływania religii tutaj chodzi. Efektem działania sekt i różnych heretyckich odłamów głównych religii jest bowiem proces izolacji społecznej, aspołeczność czy wręcz antyspołeczność w postaci wrogości do innowierców. Elżbieta Hałas, na podstawie analizy amerykańskiej literatury z zakresu socjologii konwersji, konstatuje istnienie wyraźnej różnicy pomiędzy grupą religijną o charakterze Kościoła a działalnością sekt. Wśród cech Kościoła dominują:

- kompromis ze światem,
- dziedziczone uczestnictwo,
- rytualizm świadczonych usług.

Sektę natomiast charakteryzują:

- stan napięcia ze światem
- uczestnictwo wymagające konwersji,
- wysoce emocjonalne nabożeństwa (Hałas 2007, s. 135).

Powyższa charakterystyka sekt zdaje się fałszywie sugerować, iż proces konwersji możliwy jest wyłącznie w destruktywnych grupach religijnych. Tymczasem nawrócenie (konwersja) jako proces „ponownego narodzenia” jest procesem dokonującym się zarówno pomiędzy denominacjami chrześcijańskimi (pierwotnie konwersja oznaczała przejście na katolicyzm z innego wyznania chrześcijańskiego), jak i w obrębie jednego wyznania, do którego dochodzi wtedy, kiedy jego bierny członek nagle staje się świadomym i zaangażowanym propagatorem.

Z tego, iż w sposób zagwarantowany procedurą nie da się „obudzić” u osób będących podmiotami oddziaływań resocjalizacyjnych wiary w Boga, nadziei na

.....

² Badania prowadzone w 13. społeczeństwach przemysłowych przez Lee Ellis oraz Jamesa Petersona wykazały, iż bardziej religijne społeczeństwa mają niższe wskaźniki przestępczości niż mniej religijne. Korelacja negatywna dotyczy zwłaszcza religijności (wskaźnikami uczyniono praktykowanie religii oraz byciem członkiem kościoła) oraz przestępczości w ogóle (total crimes) i czynów przeciwko mieniu (property offenses). Miejscami korelacja ma jednak także charakter pozytywny, tj. religijność sprzyjać może stosowaniu przemocy (personal-violent offenses). Autorzy zrealizowali badania-sondaże na grupie 17 266 osób dorosłych (11 pytań dotyczyło poglądów religijnych, 8 praktyk religijnych). Badania przeprowadzono w latach 1990–1991 w tak zróżnicowanych społeczeństwach, jak: Niemcy Zachodnie, Niemcy Wschodnie, Wielka Brytania, Holandia, Węgry, Włochy, Irlandia, Irlandia Północna, Polska, Norwegia, Słowenia, Nowa Zelandia oraz Stany Zjednoczone. Wskaźniki przestępczości autorzy pozyskali od międzynarodowej policji (INTERPOL), zaś zmienne ekonomiczne oraz demograficzne zaczerpnięto ze statystyki prowadzonej przez ONZ.

przyszłość, a tym samym wiary w sens doświadczanych cierpień, potrzeby odpokutowania win; z faktu, iż nie da się na drodze religijnych socjotechnik wzbudzić poczucia konieczności miłowania bliźnich (a tym bardziej wyposażyć kogoś w potrzebne ku temu środki), które to pobudki – razem wzięte – winny być przecież efektem silnej chrześcijańskiej, czy też judaistycznej wiary, nie wynika iżby nie dało się stworzyć takich warunków, które sprzyjają i uprawdopodobniają pojawienie się doświadczenia religijnego. Służy temu liturgia, czytanie świętych tekstów, spotkania z charyzmatycznymi wyznawcami danej religii czy też codzienny kontakt z wyznawcami określonego systemu wierzeń. Proces resocjalizacji nie powinien być tego pozbawiony, bowiem korzyści z tak zorganizowanego środowiska mogą okazać się wymierne mimo niepoliczalnego w istocie fenomenu wiary. Doświadczenie religijne – jak zauważa James – jest bardzo specyficzne, ponieważ treść wiary nie ma swojego realnego desygnatu. Pomimo tego jednak, „poczucie rzeczywistości może istotnie tak silnie przylgnąć do przedmiotu naszej wiary, że przedmiot ten – przez czucie jego istnienia – całkowicie spolaryzuje nasze życie” (James 1958, s. 53).

Wspólnota i rytuały jako czynniki transformujące tożsamość

Elżbieta Hałas zauważa, że uczestniczy się w rytuale, ponieważ porusza on, transformuje doświadczenie, lokuje w lepszym miejscu kulturowej przestrzeni jakości, określonej przez ideologię religijną (Hałas 2007, s. 177). Prawda o transformującym charakterze rytuału widoczna jest w jednym z najistotniejszych elementów judaizmu oraz chrześcijaństwa, jakim jest rytuał pojednania (wyznania win, w chrześcijaństwie spowiedzi) i pokuty. Sakrament pokuty może transformować poczucie winy u sprawcy zbrodni oraz przekształcić percepcję czynu przestępczego jako przekroczenia normy prawnej w uczucie oczyszczenia, pokoju sumienia lub w świadomość niepoczytania zła przez najwyższy trybunał sprawiedliwości, czyli Boga. Dzięki temu sprawca odzyskuje wiarę w siebie oraz uznaje konieczność poniesienia skutków swojego czynu, jako ważnego elementu w procesie odpokutowania win. Osoba, która dzięki perspektywie religijnej dostrzeże u siebie zło, uzna swoją winę, a jednocześnie znajduje w rytuale pojednania i pokuty odpuszczenie swoich grzechów, staje przed nową perspektywą akceptacji swojego *status quo*. Jako dotychczas nieuznająca swoich zobowiązań alimentacyjnych, obwiniająca innych o prowokowanie przemocy, której sama się dopuszcza ma szansę uznać w świetle tekstów religijnych własną winę (grzech) oraz zaakceptować spotykające ją konsekwencje własnych czynów (uwięzienia, egzekucji należności, zerwanych relacji itd.).

Uznanie własnej nędzy moralnej jest sednem nawrócenia w chrześcijaństwie i judaizmie. Daniel Ange (Fesch 2005, s. 60) w komentarzu do dzienników więziennych Jacques’a Fescha przytacza fragment listu jednego z osadzonych:

Prosisz mnie, żebym ci opowiedział, jak w więzieniu spotkałem Boga. Opowiem ci. To proste. Szkodziłem społeczeństwu, zostałem osądzony i skazany na śmierć. Złapali mnie i wsadzili do więzienia, żebym tu zgnił. Bóg miłosierny jednak nie patrzył na to, że „Go zraniłem”. Obrażałem Go i gwałciłem jego przykazania. Przyszedł mi z pomoc napełniając mnie swoją nieskończoną łaską „Płaczę łzami radości”, bo byłem zgubiony. W więzieniu moim wielkim odkryciem jest „Oblicze Chrystusa”. Kiedy czasem mówię ludziom, że dziś jestem zadowolony z tego, że skazano mnie na śmierć, nie rozumieją. Lecz ja wiem, dlaczego to mówię. Ci, którzy twierdzą, że Bóg wykorzystuje nasze nieszczęście, by nas odkupić, mają rację. Szczególnie ja, „słyszałem, widziałem i żyję”. Jestem teraz jednym z jego świadków, ponieważ spotkałem Go także w więzieniu. „Zawołał mnie, a ja Go przyjąłem”. Dziękuję mu bardzo za to, że pozwolił mi zobaczyć moje grzechy i błędy. Mam pewność, że mi je wybaczył, chociaż są nieprzeliczone.

Chrześcijaństwo wraz ze swoimi rytuałami wprowadza swoich członków w świat indywidualnej odpowiedzialności, w której nie ma miejsca na obwinianie systemu, struktur społecznych za zło, jakie dzieje się w życiu jednostki. To człowiek i głęboka zmiana w jego życiu (wewnętrzna przemiana, nawrócenie) jest w chrześcijaństwie punktem wyjścia do zmiany systemu i struktur społecznych. Człowiek zaś zmienia się w obliczu Boga. Benedykt XVI zauważa „jeśli serce człowieka nie jest dobre, wtedy nic innego nie może się stać dobrem. A dobroć serca w ostatecznym rozrachunku może pochodzić jedynie od Tego, który jest Dobrocią – samym Dobrem” (Ratzinger 2008, s. 58). Taka przemiana serca może mieć charakter zindywidualizowany, ale może wynikać także z doświadczenia wspólnoty (wpływu innych osób). Niezależnie od kontekstu nawrócenie zawsze ma charakter bardzo osobisty. Niezależnie od przyczyny początku konwersji (przeżytej w odosobnieniu, jak w przypadku św. Ignacego Loyoli, który doświadczył nawrócenia podczas lektury religijnych książek w okresie swojego żołnierskiego i hulaszczego życia; podobna temu była konwersja św. Franciszka. Tymczasem społeczny, interakcyjny kontekst nawrócenia dostrzec można u św. Augustyna, do którego nawrócenia w istotny sposób przyczynił się św. Ambroży³), to wspólnota wyznawców podtrzymuje i utrwala efekty zainicjowane przez konwersję.

Najsilniej socjalizacyjnie oddziałują na człowieka małe grupy, zatem najmocniej kształtują osobowość wspólnoty o niewielkiej liczebności. Bezpośrednia

.....

³ Inne przykłady nawróceń, w mniejszym bądź większym stopniu zapośredniczonych przez wpływ innych osób, opisuje Grzegorz Górny: „Jak przykład św. Wincentego à Paulo pociągnął bł. Fryderyka Ozanama, tak pisma św. Teresy z Avila pociągnęły św. Edytę Stein. Pewnego lata została sama w domu swej przyjaciółki Jadwigi Conrad-Martius. Miała wówczas 30 lat i była zadeklarowaną agnostyczką. Wieczorem sięgnęła przypadkowo po autobiografię XVI-wiecznej karmelitanek hiszpańskiej i zaczęła czytać. Lektura tak ją pochłonęła, że nie mogła się od niej oderwać. Skończyła dopiero następnego dnia. »Gdy zamknęłam książkę, powiedziałam sobie: to jest prawda«. 1 stycznia 1922 r. przyjęła chrzest, przyjmując imię Teresy, na pamiątkę mistyczki, której zawdzięczała swe nawrócenie. Trzydzieści lat później wstąpiła do tego samego zakonu karmelitanek, co jej duchowa mistrzyni” (Górny 2012, s. P5).

styczność, wzajemne udzielanie sobie wsparcia emocjonalnego i poznawczego, obecność systemu kontroli społecznej w postaci upomnienia, ostracyzmu, widoczności sprzyja kształtowaniu zachowań jednostki wedle zbiorowo określonego wzorca. W samym Kościele katolickim odnotować można wiele ruchów religijnych, w ramach których działa wiele lokalnych wspólnot zrzeszających niewielkie grupy członków (20–30-osobowe). Jolanta Mrozowska (2009, s. 31) przedstawia na diagramie nazwy prawie trzydziestu wspólnot dynamicznie rozwijających się od lat 60. XX w. we Francji i w całej Europie, a niektóre z nich – jak wspólnoty neokatechumenalne – obecne są już niemalże we wszystkich państwach świata. Niektóre z nich aktywnie zajmują się ewangelizacją więźniów, m.in. międzynarodowa szkoła modlitwy Młodzi-Światło (fr. *Jeunesse-Lumière*) założona przez Daniela Ange (więzienia nie są jedynym terenem ewangelizacji dla członków tej wspólnoty). Nie dysponujemy jednak zbyt wieloma danymi na temat otwarcia się nowych wspólnot na lokatorów jednostek penitencjarnych. Wiemy natomiast dość dużo o resocjalizacyjnej roli kapelana więziennego (Pierzchała 2012).

Zakończenie

Pytając o skuteczne formy (metody) korekty wzorów myślenia, odczuwania oraz reagowania stosowane wobec jednostek dewiacyjnych nie sposób nie uwzględnić konwersji religijnej, którą niektórzy psychologowie postrzegają jako bogatsze źródło definicji siebie i świata niż doświadczenie wyniesione z psychoterapii (Hałas 2007, s. 47). Niniejszy tekst stanowi teoretyczną bazę dla rekomendowanych w nim badań nad zjawiskiem konwersji religijnej oraz jej korekcyjnego potencjału.

Planując realizację badań dotyczących roli wiary i religii w procesie ponownej integracji społecznej jednostek inkarcerowanych należy rozważyć dwie procedury badawcze. Pierwsza, to sondażowe badania ilościowe na dużych próbach badawczych, w których szukać należałoby zależności (istotnych statystycznie) pomiędzy deklaracjami osób uwięzionych na temat ich praktyk oraz przekonań religijnych a późniejszym poziomem ich recydywy (grupa kontrolna mogłaby składać się z więźniów sceptycznie odnoszących się do rzeczywistości metafizycznej lub z ogólnej populacji osób odbywających w przeszłości karę pozbawienia wolności). Druga procedura nie gwarantuje reprezentatywności wyników, ale umożliwia głęboką penetrację zmiany tożsamościowej oraz momentów zwrotnych w indywidualnej transgresji światopoglądu laickiego na religijny, dzięki czemu jednostka zaczyna wierzyć możliwość zmiany swojego życia. Pogłębiony wywiad musiałby objąć osoby, które przeżyły w więzieniu nawrócenie, za którego wskaźnik, oprócz deklaracji zajścia takiego faktu, należałoby uznać także zmianę w zakresie poczucia położenia kontroli działania – *locus of control* (osoby, które dokonały chrześcijańskiej reinterpretacji własnej przeszłości, źródła zła i winy powinny upatrywać w sobie – a nie w innych ludziach oraz w okolicznościach zewnętrznych – poczucie

wewnętrznego położenia kontroli działania). Przeprowadzając badania w innym niż chrześcijański obszarze kulturowym można by eksplorować jak wiele osób deklarujących nawrócenie przejawia wewnętrzne poczucie umiejscowienia kontroli, a ile osób ma *locus of control* zewnętrzny. Dopiero kolejnym krokiem byłaby analiza znaczenia konwersji i jej charakteru dla późniejszego porzucenia przestępczej kariery (*desistance from crime*) (Bernasiewicz, Noszczyk-Bernasiewicz 2015). Najcenniejsza badawczo byłaby oczywiście triangulacja metodologiczna orientacji ilościowej i jakościowej, czyli realizacja badań sondażowych oraz wywiadów pogłębionych w obszarze prezentowanej problematyki.

Abstract: Religion and conversion as a resource of correctional treatment

The author presents scholarly literature which examines the topic of religion and faith in rehabilitation and in transformation of identity. In the context of correctional treatment we can talk about religion as a force for positive change. The author conclude by suggesting that the conversion might assist incarcerated people to avoid recidivism and substance abuse, and perhaps, find or imagine satisfying and meaningful lives.

Key words: Religion, conversion, correctional treatment.

Bibliografia

- [1] Bainbridge W.S., 1989, *The religious ecology of deviance*, „American Sociological Review”, nr 54.
- [2] Bernasiewicz M., Noszczyk-Bernasiewicz M., 2015, *Punkty zwrotne (turning points) w przestępczej karierze. Szansa dla resocjalizacji/rewitalizacji nieletnich przestępców*, „Chowanna”, t. 1(44).
- [3] Durkheim E., 2005, *Co to jest fakt społeczny?*, [w:] *Socjologia. Lektury*, (red.) P. Sztompka, M. Kucia, Znak, Kraków.
- [4] Ellis L., Peterson J., 1996, *Crime and religion: an international comparison among thirteen industrial nations*, „Personality and Individual Differences”, Vol. 20, nr 6.
- [5] Fesch J., 2005, *Za pięć godzin zobaczę Jezusa. Dziennik więzienny przygotowany przez Daniela Ange'a*, tłum. A. Frey, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa.
- [6] Gardner J., 2011, *Keeping Faith: Faith Talk by and for Incarcerated Youth*, „Urban Review”, Vol. 43, Issue 1.
- [7] Górny G., 2012, *Święci z krwi i kości*, „Rzeczpospolita. Dodatek Plus Minus”, nr 14 (997).
- [8] Hałas E., 2007, *Konwersja. Perspektywa socjologiczna*, WN „Scholar”, Warszawa.
- [9] Hewitt J.D., 2006, *Having faith in faith-based prison programs*, „Criminology & Public Policy”, Vol. 5, Issue 3.
- [10] James W., 1958, *Doświadczenia religijne*, Książka i Wiedza, Warszawa.
- [11] Johnson B.R., De Li S., Larson D., McCullough M., 2000, *A systematic review of the religiosity and delinquency literature*, „Journal of Contemporary Criminal Justice”, 16(1).

- [12] Kubiak-Krzywicka W., 2008, *Resocjalizacja jako konwersja tożsamości dewiacyjnej*, [w:] *Resocjalizacja – ciągłość i zmiana*, (red.) M. Konopczyński, B.M. Nowak, Pedagogium, Warszawa.
- [13] Kuć M., 2007, *Indywidualizacja wykonywania kary pozbawienia wolności*, TN KUL, Lublin.
- [14] Mrozowska J., 2009, *Nowe wspólnoty – socjologiczne hybrydy. Analiza zjawiska na przykładzie wspólnoty Le Verbe De Vie*, ZW NOMOS, Kraków.
- [15] Nowak J., 2011, *Mój Jezus*, [w:] *Tutaj zostawiłam swój ślad...*, (red.) M. Leśniak, Cz. Karolczyk, Fundacja „Życ na nowo”, Zawiercie.
- [16] Pamoja, N.J., 2010, *Revive My Soul: Conversion Experiences of Incarcerated Black Males to African-centered Religious or Spiritual Belief Systems*, NAAAS & Affiliates Conference Monographs.
- [17] Pierzchała K., 2012, *Resocjalizacyjna rola kapelana więziennego w polskim systemie penitencjarnym. Analiza pedagogiczna*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.
- [18] Ratzinger J., 2008, *Papież Benedykt XVI. Jezus z Nazaretu. Wydanie ilustrowane*, Wydawnictwo M, Kraków.
- [19] Siebold C., 2011, *What Do Patients Want?: Personal Disclosure and the Intersubjective Perspective*, „Clinical Social Work Journal”, 39/2.
- [20] *Słownik wyrazów obcych*, 2002, (red.) E. Sobol, PWN, Warszawa.
- [21] Swora, M.G., 2004, *The rhetoric of transformation in the healing of alcoholism: The twelve steps of Alcoholics Anonymous*, „Mental Health, Religion & Culture”, 7(3).
- [22] Taylor Ch., 2002, *Oblicza religii dzisiaj*, Znak, Kraków.